El sujeto en última instancia[1]

JEAN-LUC MARION
(Universidad de París-Nanterre)

I

¿Tendrá la fenomenología que recoger alguna vez un desafío más urgente que el de determinar lo que —en su caso, el que— suceda al sujeto?

Sin embargo, nunca se ha decidido definitivamente entre dos maneras de pensar esta sucesión: o bien aboliendo definitivamente el sujeto para sustituirlo por la ausencia misma de heredero (como ha pretendido hacer Nietzsche), o bien dudando, a cada ocasión, en repetir la función de la subjeti(vi)dad de manera siempre nueva. En el tema del sujeto, la fenomenología no ha dejado, a la postre, de oscilar entre una y otra pretensión, entre herencia y "nuevo comienzo". Pareja vacilación permite sin duda que se la inscriba tanto en el campo de la metafísica, tanto en su desarrollo, incluso fuera de sus límites. Pero además la opción fenomenológica no permite, desde sí misma, designar, sin más espera, lo o el que suceda al sujeto: la cuestión de la posteridad del sujeto no podrá, pues, encontrar ni siquiera la apertura de una respuesta, mientras no haya sido esbozada la manera como la fenomenología pretende superar el sujeto —el sujeto, pues, de la metafísica. Preguntando de otra manera: ¿ofrece la fenomenología un camino seguro para proceder suficientemente hacia adelante, más allá del

[1] Este tema había sido esbozado sumariamente, con este título, en *Topoi* 6, 1987 (en inglés) y *Confrontations* 20 (en francés). Pero sólo en las páginas que siguen encuentra su primera elaboración.

Revista de Filosofía, 3ª época, vol. VI (1993), núm. 10, págs. 439-458. Editorial Complutense, Madrid.

sujeto, tomado en su trascendencia, pero también en su pura y simple abolición? Vamos a examinar esta cuestión tomando como motivo, evidentemente privilegiado, el *Dasein*, tal como Heidegger delimita su ambivalencia en *Sein und Zeit*.

En consecuencia preguntamos: ¿en qué medida la analítica sobrepasa la problemática (luego también la abolición) del sujeto metafísico? El *Dasein* alcanza su verdad propia y auténtica en la figura del cuidado (*Sorge*), que le identifica según la resolución anticipadora: "El *Dasein* se torna 'esencial' en la existencia auténtica, que <ella misma> se constituye como resolución anticipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*)"[2]. Conviene pues examinar si esta última determinación de su sentido de ser permite al *Dasein* superar y por tanto suceder al sujeto, o si debemos aún esperar a otro.

II

No tiene ningún sentido poner en duda que el *Dasein* subvierte definitivamente el sujeto, incluso y sobre todo, el sujeto entendido en la acepción fenomenológico trascendental que Husserl le había dado. *Sein und Zeit* no pone sólo en cuestión el *Yo* trascendental kantiano (tal como podría perfectamente reaparecer aún tras las *Ideen* de 1913); pone en cuestión el *Yo* fenomenológico en general y en su mismo fondo, entendido según las *Logische Untersuchungen* (contra la piadosa leyenda de una continuidad directa entre 1899 y 1927, según el último Heidegger). ¿En qué consiste esta puesta en cuestión? En una revolución radical: la subjeti(vi)dad no reconoce ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación —la intencionalidad— no apunta ya, como para Husserl al llevar a término el proyecto kantiano, a la constitución de objetos, sino a la apertura de un mundo. La intencionalidad constituyente de objetos ciertamente permanece, pero reducida al rango de un caso particular y derivado de la determinación fundamental del ser-en-el-mundo, que afecta a quien, desde ese momento, renuncia al título de "sujeto", puesto que disipa la fascinación de la objetivación de los objetos en beneficio del título de *Dasein*. No hay que confundirse aquí: el análisis de la instrumentalidad (*Zuhandenheit*) juega un papel decisivo en la analítica entera del *Dasein*,

---

[2] *Sein und Zeit*, § 65, p. 323, líneas 28-29. Citado según la 11ª ed. (Tübingen, M. Niemeyer, 1963).

porque establece no sólo que éste no mantiene una relación inicialmente teórica con el mundo, sino sobre todo que lo que está en el mundo no está en él inicialmente en el modo de objetos constituidos siguiendo la objetivación producida por un sujeto, sino en el modo de una manejabilidad que, de rechazo, determina al propio *Dasein*, manejado, por así decir, por lo que maneja. El *Dasein* no está ya en el mundo como un espectador, incluso constituyente; está en él como quien toma parte, eventualmente atacado por lo que encuentra (por lo que le hace frente). La intencionalidad se realiza al mismo tiempo que desaparece en el *In-der-Welt-sein*, en el que el mundo substituye al objeto y el *Dasein* existente al *Yo* constituyente. El mundo no se resume ya en la suma de objetos constituidos, puesto que él mismo no consiste en nada, incluso no consiste en absoluto, sino que se abre —se abre <haciendo todo> un mundo. Este mundo no puede sin embargo abrirse así más que en la medida en que es el *Dasein* quien, antes y para él, hace la apertura mediante su propio éxtasis. El éxtasis del *Dasein* consiste en que, lejos de fundarse sobre su esencia o de fundar su esencia en sí mismo (según las dos postulaciones, kantiana y aristotélica, de la subjetividad), él es el ente a quien le va, en cada caso, nada menos que su ser; mejor aún: el ente para quien, cuando le va *su* ser, está también en juego *el* ser de todos los demás entes. Semejante apropiación del ser por el *yo* —"el ser de este ente es *en cada caso mío* (*je meines*)[3]— no debe por su parte ser interpretado como una sujeción del ser a la figura del *ego*, menos aún a un egoísmo trascendental (contra la crítica, sin duda aquí injusta, de Lévinas); si el ser se demuestra en cada caso como mío, esto se debe más bien a la imposibilidad que tienen los otros entes de alcanzar su ser y de la imposibilidad, que únicamente el *Dasein* tiene, de acceder al ser si no es poniéndose propiamente en juego en primera persona: arriesgándose a ello como se expone a la muerte. El ser se abre al *Dasein* como la muerte le afecta como posibilidad: en persona, en primera persona, en el modo de la insustituibilidad. El "ser mío" del ser no indica ya que el yo subsistiría en una subjetividad esencialmente inquebrantable, sino que el ser permanece inaccesible al *Dasein* (y por ello absolutamente velado) en tanto que éste no se arriesga a exponerse, sin reserva ni certidumbre, como a la posibilidad de la imposibilidad. El ser-para-la muerte que define esta última posibilidad, interpreta, pues, sin ningún nihilismo morboso, el "ser mío" del ser. De la intencionalidad al "ser mío", el *yo* dueño de sus objetos y poseedor de su ser se desva-

---

[3] *Sein und Zeit*, § 9, 41, 28-29.

nece, para dejar aparecer el *Dasein*, que le opone de entrada la doble paradoja de no constituir ningún objeto, y después, de no asegurarse ninguna sustancialidad, sino de no alcanzar su propio ser más que arriesgándose a ello en primera persona.

III

Realizar su propio ser arriesgándose a ello en persona define el *Dasein* como quien sucede al sujeto. El "ser mío", en el que yo estoy en juego en el mismo ser, descalifica sin duda toda pretensión a la auto-fundación de un yo incondicionado. Este logro no dispensa, sin embargo, de una nueva interrogación: ¿bajo qué condición el *Dasein* realiza "el ser mío" característico de su manera propia de ser? La respuesta literal se contiene en una fórmula: "La resolución (*Entschlossenheit*) es un modo privilegiado de la apertura (*Erschlossenheit*)"[4]. La apertura del *Dasein* se despliega en un modo privilegiado, la resolución. En efecto, la resolución, entendida como anticipadora, despeja el ser del *Dasein* como cuidado (*Sorge*) y permite alcanzar el sentido del ser a partir del porvenir. Se trata, pues, de determinar cómo la estructura extática del cuidado se realiza fenomenológicamente: en una palabra, ¿qué resuelve la resolución, a qué se resuelve la resolución para el *Dasein*, sobre qué recae la decisión? La resolución se prepara y se señala concretamente en varios fenómenos que se ordenan a ella en constelación: se trata de la angustia, de la conciencia de deuda, y del ser-para-la-muerte (como anticipación); ahora bien, todos presentan un carácter común, esencial a la resolución; no hay más que destacarlo.

La angustia termina en la experiencia fenomenológica de la nada (*rien/néant*) de todo ente, ya sea manejable o subsistente: "En aquello ante lo que se angustia la angustia, se hace manifiesto el nada y en ninguna parte"[5]. Que esa nada pueda e incluso deba entenderse como el mundo, no modifica nada el hecho de que la angustia se abra a la nada, sin nada más que esta nada misma. La conciencia que experimenta su deuda percibe en ello una llamada, sea la que fuere; esta llamada no evoca ni exige, sin embargo, ninguna respuesta, ninguna reparación, ningún precio ónticamente asignable. "¿Qué llamada dirige la conciencia a quien llama? Con todo

---

[4] *Sein und Zeit*, § 60, 297, 2-3.
[5] *Sein und Zeit*, § 40, 186, 39.

rigor: nada. La llamada no enuncia nada, no da información alguna sobre lo que pasa en el mundo, no tiene nada que contar"[6]. La conciencia de deuda no abre, pues, el *Dasein* a ningún ente del mundo, sino a su propia trascendencia hacia el ente en general, trascendencia que es lo único que abre un mundo. En sentido estricto, la conciencia de falta no abre nada al *Dasein*, sino a sí mismo en tanto que trasciende los entes. Por último, el ser-para-la-muerte; a primera vista, constituye una excepción: nunca, a nuestro entender, Heidegger indica que también él abriría la nada, a lo que, sin embargo, todo el análisis parece apuntar; abre solamente la posibilidad de la imposibilidad. Pero precisamente la anticipación hacia (o más bien *en*) el ser-para-la-muerte abre finalmente el *Dasein* a la posibilidad absoluta —absoluta puesto que alcanza incluso lo imposible—, que es lo único que la califica como el ente ontológico por excelencia; aquí el *Dasein* experimenta, pues, plenamente su trascendencia hacia todo ente, luego se experimenta a sí mismo como tal. Si pues "en el ser-para-la-muerte, el *Dasein* se relaciona *consigo mismo* como con un insigne poder-ser"[7], hay que concluir que no se relaciona con ninguna otra cosa, con ningún ente, por tanto, con la nada. Así, los tres fenómenos que determinan el ser del *Dasein* como cuidado, no destacan la resolución anticipadora más que como un éxtasis que se abre, estrictamente hablando, a nada. El *Dasein* descubre y experimenta en sí, en el momento mismo de arriesgarse como aquel ente al que le va el ser, una identidad vacía.

Pues, si desemboca en la nada, la resolución anticipadora no termina absolutamente en nada: mediante esta nada, ella aísla (*vereinzelt*) el *Dasein* reenviándole a la trascendencia óntico-ontológica que le exceptúa del ente intramundano. Tal aislamiento no significa sólo ni primero que el *Dasein* accede a su forma última, en el sentido en que Aristóteles dice que ἡ γὰρ ἐντελέχεια ὁρίζει[8], o que debería *in se redire* (siguiendo el tema agustiniano retomado por Husserl). El aislamiento no reconduce el *Dasein* pura y simplemente a Sí-mismo, sino a su determinación de fondo: ser, sin posible sustitución, él mismo, en persona, sin nadie más, poniéndose en juego en el ser (en general) como en el suyo. Lo que al comienzo de la analítica se formulaba como el "ser en cada caso mío" (*Jemeinigkeit*), se dice, en su final, "ipseidad" (*Selbstheit*): "La ipseidad del *Dasein* se ha determinado

[6] *Sein und Zeit*, § 56, 273, 25-28.
[7] *Sein und Zeit*, § 51, 252, 26-27.
[8] Aristóteles, *Metafísica*, Z, 13, 1039 a 7.

formalmente como una *manera* de existir"[9]. El *Dasein* existe, pues, en tanto que Sí-mismo. La resolución no resuelve nada, porque no debía resolver nada, puesto que en ella no se trataba, para el *Dasein*, más que de arriesgarse él mismo en su propio ser: el ente, en cuyo ser está en juego el ser mismo. Si la resolución conduce al *Dasein*, más allá de toda relación óntica, a ser Sí-mismo, la ipseidad debe entenderse resueltamente como una constancia-de-Sí-mismo-en-persona, o una autoconstancia (*Selbst-Ständigkeit*), de tal suerte que Heidegger, en un desdarrollo extraño y capital, no vacila en nombrarla: "La ipseidad (*Selbstheit*) no puede leerse existencialmente más que en el poder-ser-Sí-mismo-auténtico (*Selbstseinkönnen*), es decir en la autenticidad del ser del *Dasein* <entendido> *como cuidado*. Sólo a partir de éste recibe aclaración la *constancia-de-Sí-mismo* (*Ständigkeit des Selbst*), en tanto que pretendida permanencia del sujeto. Pero al mismo tiempo el fenómeno del poder ser auténtico abre la mirada a la *constancia-de-Sí-mismo* (*Ständigkeit des Selbst*), en el sentido de haber-conquistado-una-'posición'. La *constancia-de-Sí-mismo* (*Ständigkeit des Selbst*), en el doble sentido de la solidez y de la 'constancia', es la contra-posibilidad de la falta de firmeza (*Unselbst-ständigkeit*) de la caída no resuelta. La *auto-constancia* (*Selbst-ständigkeit*) no significa existencialmente otra cosa que la resolución anticipadora"[10]. Así, la ipseidad se prolonga en una constancia de Sí-mismo, que ofrece dos caracteres; por un lado, se prolonga en una auto-constancia que confirma que el cuidado reconduce el Sí-mismo a Sí-mismo y el *Dasein* a una forma de identidad consigo mismo; por otro lado, la constancia de Sí-mismo permite no sólo comprender una figura evidentemente metafísica (la "pretendida permanencia del sujeto"), sino incluso comprenderla a partir de la autenticidad. La analítica del *Dasein* vuelve así a encontrar, muy cerca de la familiaridad y partiendo sin embargo del cuidado que se separa muy lejos de ella, el avatar metafísico de la subjetividad constituyente. Surge así la prodigiosa paradoja de 1927: el éxtasis del cuidado, que radicaliza la ampliación y la destrucción del sujeto trascendental de Descartes, Kant y Husserl, no por ello deja de imitarlo al restablecer una autarquía del *Dasein*, idéntico a Sí-mismo por Sí-mismo, hasta el punto de que esta ipseidad se estabiliza en una auto-posición. Autarquía: el término, por extraño que sea, es adecuado, desde el momento en que la resolución, al abrirse al mundo en el éxtasis del cuidado, no descubre, finalmente, otra

[9] *Sein und Zeit*, § 54, 267, 32-33.
[10] *Sein und Zeit*, § 64 322, 24-33.

cosa que el Sí-mismo del *Dasein* reconducido a Sí-mismo. Aunque la autarquía y la auto-posición no vuelven a la auto-constitución y la permanencia en la subsistencia, la imitan. Sobre el *Dasein* sigue planeando la sombra del *ego*.

IV

La ipseidad del Sí-mismo, planteándose como tal, absolutamente insustituible en virtud del cuidado y de la resolución anticipadora, define el *Dasein* por medio de una autarquía existencial propia y que se supone auténtica. Toda la analítica del *Dasein* se concentra en este resultado. Admitiendo que esté bien logrado, no por ello deja de plantear dos interrogantes, uno y otro directamente ligados a la empresa de superar el sujeto y a la elección de su sucesor.

La primera interrogación se refiere a una aporía exterior al proyecto de *Sein und Zeit*: si la autarquía del Sí-mismo define incluso esencialmente el *Dasein*, cualquiera que sea la justificación fenomenológica o existencial de esta autarquía de la "constancia-de-Sí-mismo (*Ständigkeit des Selbst*)" o de la "auto-constancia (*Selbst-ständigkeit*)", ¿en qué medida el *Dasein* "destruye" verdaderamente el proyecto metafísico de un *Yo* trascendental, incondicionado porque auto-constituido? No hay duda de que recusa la permanencia de la οὐσία y de la *res cogitans*. Sin embargo, la autarquía del Sí-mismo llega hasta rozar el extraño título de *ständig vorhandene Grund der Sorge*: "Empero, si la constitución ontológica del Sí-mismo no se deja reconducir ni a un Yo-sustancia, ni a un 'sujeto', y si, al revés, es el cotidiano y fugaz decir-Yo-Yo quien debe ser comprendido a partir del poder ser-*auténtico*, de aquí no se sigue todavía la proposición: el Sí-mismo es el fundamento constantemente bajo la mano del cuidado"[11]. Además de la fragilidad de la negativa, ¿cómo explicar que la proposición tan metafísica de un "fundamento constantemente bajo la mano" no sea rechazada más que como prematura (*"noch nicht"*), y no absolutamente? ¿Cómo, por otra parte, distinguir tan netamente entre una tal "constancia" (*ständig vorhandene*) del fundamento y la "constancia del sí-mismo" (*Ständigkeit des Selbst*) que va a seguir? De hecho, los caracteres reflejos decidir*se*, poner*se* en juego, preceder*se*, angustiar*se*, etc., referidos en cada caso a nada más que a sí mismo (a

[11] *Sein und Zeit*, § 64, 24-29.

la nada y al sí-mismo), parecen siempre imitar la reflexividad hasta ahora auto-fundadora del sujeto trascendental, incluso de toda subjeti(vi)dad. Podría ser que la confrontación del *Dasein* con la egología metafísica (de Descartes a Hegel) quedase inacabada e incluso sin decidir, como un combate suspendido antes de conocer el vencedor[12]. Podría ser, sobre todo, que el *Dasein* no sobrepase completamente la temática del sujeto, como sin embargo implicaba expresamente el proyecto de una "destrucción de la historia de la ontología" en su segunda sección. Aventuraremos, pues, la hipótesis siguiente: la analítica del *Dasein* no designa tanto lo que sucede al sujeto, cuanto el último heredero del sujeto mismo, de tal forma que el *Dasein* ofrece menos una superación del sujeto que la vía para, eventualmente, llegar a ella. De forma también que la superación del sujeto no puede afrontarse más que pasando a través del *Dasein*, por tanto, destruyéndolo también a él.

De ahí el segundo interrogante, que designa una aporía interna de *Sein und Zeit*: si la autarquía del Sí-mismo define incluso la constancia propia del *Dasein*, ¿en qué concierne a la cuestión del ser en general? La distorsión, muy visible, sino siempre repetida, entre la cuestión del ser en general y la analítica del *Dasein*, que atraviesa todo *Sein und Zeit* y cuyo inacaba-

---

[12] En este sentido, ver P. Ricoeur, "Heidegger et la question du sujet", in *Le conflit des interprétations*, París, 1969, p. 222 sq.; D. Janicaud: "Si pues el Sí mismo no se borra, sino que desnuda más puramente su alcance a medida que se despliega la analítica existencial, hay que rendirse a la evidencia: la subjetividad no es ni destruida ni evacuada por Heidegger; aunque metamorfoseada, es salvada e incluso relanzada por el papel fundamental del *Selbst*" ("L'analitique existentiale et la question de la subjectivité", in J.-P. Cometti y D. Janicaud (eds.), *Être et Temps de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, Marseille, Sud, 1989, p. 51 sq.); y J. Derrida: «[...] una *analogía* (para tratar muy prudentemente) entre la función des *Dasein* en *Sein und Zeit* y la del sujeto en un dispositivo ontológico-trascendental, incluso ético-jurídico. Cierto, el *Dasein* es irreductible a una subjetividad, pero la analítica existencial conserva aún los rasgos formales de toda analítica trascendental. El *Dasein* y lo que en él responde a la cuestión '¿quién?' viene, desplazando desde luego mucho las cosas, a ocupar el puesto del 'sujeto', del *cogito* o del '*ich denke*' clásico. Conserva de ellos ciertos rasgos esenciales (libertad, decisión resuelta, para retomar esta vieja traducción, relación o presencia a sí mismo, 'llamada' (*Ruf*) a la conciencia moral, responsabilidad, imputabilidad o culpabilidad originaria (*Schuldigsein*), etc. Y cualquiera que hayan sido los movimientos del pensamiento de Heidegger después de *Sein und Zeit* y 'después' de la analítica existencial, no han dejado 'detrás' nada 'liquidado'» («'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet. Entrevista (con J.-L. Nancy)», en *Confrontation*, nº 20, París, 1989, p. 93, ver p. 99). En lo esencial, estas tres opiniones son concordantes y, en lo esencial, las aceptamos.

miento casi forzosamente implica, no se debe a un defecto de mostración del *Dasein*. Muy al contrario, es precisamente el ejemplar cumplimiento de esta mostración, lo que instaura al *Dasein* en la autarquía y la constancia del Sí-mismo, sin más apertura que a sí; de forma que, si la analítica existencial termina, en las dos secciones de la parte publicada, identificando el *Dasein* al Sí-mismo de la resolución anticipadora y, por tanto, a sí mismo, nunca, que sepamos, esboza siquiera la meta, fijada sin embargo explícitamente por la *Introducción*, de ligar el ser del *Dasein* al ser en general y de reducir finalmente la analítica existencial a la ontología fundamental. Podría ser, por otra parte, que fuera conveniente leer el § 83 y último como la confesión *in fine* de la imposibilidad, por fin reconocida, de pasar de la una a la otra: "¿Se deja la ontología fundar *ontológicamente* o bien tiene necesidad, además, de un fundamento *óntico*, y qué ente debe asumir la función de tal fundamento?": es así como se enuncia, al fin, el "problema fundamental aún 'velado'"[13]. La aporía de la ontología fundamental parece tanto más radical cuanto que surge del propio éxito de la analítica existencial: el Sí-mismo, poniéndose autárquicamente en su propia constancia por la resolución anticipadora, no admite ya ninguna relación extrínseca: ni el mundo (que él abre y precede), ni el ente (que él trasciende), ni el tiempo (al cual sólo su autenticidad accede), nada puede conducir al *Dasein* a evocar el Ser. Lejos de que el ser ejerza aquí la neutralidad, él es el primero que se encuentra ofuscado por ella. La neutralidad del Sí-mismo descalifica todo tránsito del *Dasein* fuera de sí, incluso hacia el Ser.

El *Dasein* no accedería, pues, a la cuestión del ser en general en virtud de su determinación más auténtica como sí mismo autárquico. En efecto, en la resolución anticipatoria, no podría apelar al Ser, puesto que en toda circunstancia no apela más que a sí mismo: "el *Dasein* es el que llama y, al mismo tiempo, el que es llamado"[14]. Heidegger no podrá esperar alcanzar la solución a esta aporía en forma de paradoja más que al precio de la *Kehre*, que, en cierto sentido, sacrifica todo lo que *Sein und Zeit* había logrado poner de manifiesto (la analítica del *Dasein*) para manifestar lo que había omitido (el Ser en general). Y, por otra parte, este vuelco heroico se caracterizará inmediatamente, entre otras innovaciones, por la descalificación de la autarquía y la constancia del Sí-mismo. Puesto que la resolución anticipadora, como auto-apelación, fracasa al neutralizar la *Seinsfrage*, es preciso

[13] *Sein und Zeit*, § 83, 436, 34-37.
[14] *Sein und Zeit*, § 57, 277, 31.

abrirla, desde el exterior, a una llamada que ella ya no controlará, no decidirá, no efectuará. El *Postfacio* a *Was ist Metaphysik?* y después la *Brief über den Humanismus* denominarán a esta apelación *Anspruch des Seins*, apelación por la cual el ser reclama al hombre (más bien que al *Dasein*) como la instancia fenomenológica de su manifestación. Al contrario que en *Sein und Zeit*, donde la apelación vuelve siempre a ser una apelación de sí mismo, aquí la apelación reclama, en nombre del Ser, al hombre, desde el exterior y de antemano. Entre la resolución anticipadora y la reclamación del hombre por el ser, hay que elegir: Heidegger ha elegido finalmente "destruir" la autarquía constante del Sí-mismo por la reclamación que ejerce el Ser. Por "hombre", hay pues que entender, contra todo humanismo, el que viene después del sujeto, pero también después del Sí-mismo, puesto que se deja instituir por el *Anspruch des Seins*. Reclamado antes de resolverse, deberá, pues, llamarse *der Angesprochene*: el reclamado.

Esta tesis caracteriza la segunda avanzada de Heidegger fuera de la subjeti(vi)dad, y la más decisiva, aunque menos frecuentemente vista. Suscita sin embargo una cuestión aún más temible que las precedentes dificultades que permitía vencer. Pues, así como el *Dasein* había ciertamente recibido una analítica, el reclamado no recibe, explícitamente al menos, ninguna. Justo por ello ninguna otra denominación heideggeriana viene a relevar la de *Dasein*. Ahora bien, si es en calidad de reclamado y no del Sí-mismo constante y resuelto, como el "hombre" se entrega a la cuestión del Ser en general, el "nuevo comienzo" queda como suspendido de una analítica de la apelación reclamante en general, que precisamente falta todavía. Más aún, la interpelación que ejerce el ser sobre el "hombre" se descubre como subordinada a la posibilidad misma de determinar el "hombre" como reclamable de parte a parte. Romper con el sujeto, oír la apelación del Ser, poco importa al final: en los dos casos hay primero que determinar cómo, por qué y hasta dónde puedo, en general, oír una apelación.

V

Así, la reclamación me interpela. No he dicho aún "yo"[15], cuando ya

[15] N. del T.: Comienza a partir de aquí un juego, fundamental para la argumentación del texto, entre los pronombres personales átono *je* y tónico *moi*. Aunque *moi* puede servir para enfatizar el *yo* sujeto de la oración (*moi, je pense*...), he traducido el primero por *yo* y el

la reclamación me ha conminado, nombrado y aislado como "mí". Además, cuando resuena la reclamación que llama por mi nombre, no conviene más que responder —quizá tan silenciosamente como ella misma ha podido silenciosamente convocarme— y responder con un "¡heme aquí!", sin decir ni pretender adelantar el más mínimo "yo". La reclamación suscita un "¡heme aquí!", libera, pues, un *me*, sin dejar lugar a un *yo*. El nominativo deja paso a lo que —provisionalmente al menos— parece un caso con régimen. Contrariamente a las apariencias, no se trata ya aquí (como en los análisis anteriores) de una crítica clásica del *Yo* trascendental por y como un *yo/mí*, empírico y constituido (a la manera de Kant, Husserl y Sartre). Pues, al final, esta crítica restablece, aún más radicalmente un *Yo* trascendental, no constituido porque constituyente, siempre originario precisamente porque permanece incognoscible e inconstituible como objeto; en efecto, en este régimen metafísico, la relatividad del *yo/mí* empírico subraya aún más netamente la absoluta primacía del *Yo* trascendental y constituyente. Aquí, por el contrario, en este régimen en el que la reclamación *me* interpela, el *yo/mí* que ella *me* otorga y al que *me* asigna no designa, de rechazo, a ningún *Yo* trascendental, constituyente o absoluto. La reclamación, al reclamar*me*, reenvía, a través de este hecho, a su reclamación originaria. La experiencia del *me* que yo *me* oigo decir no ofrece ninguna prueba de algún *Yo* trascendental venido del trasmundo, sino, en tanto que pura y simple experiencia, me afecta por su reclamación y me asigna el estatuto de interpelado. El polo que surge y al cual debo referir*me*, o más exactamente, al cual el *yo* debe, en adelante, referirse como un *me*, no reconduce a ningún plano ulterior —un *yo*, un *Yo* que permanecería en reserva invisible, como un polo más originario, que abriría el horizonte fenomenológico y lo gobernaría—, sino que designa una instancia inconcebible, innombrable, imprevisible, que ejerce la reclamación misma. Sin duda, al oír*me* así interpelado, me siento reclamado, por tanto convocado, como un sospechoso para verificar su identidad, y de esta forma identificado. Pero precisamente esta identidad no me pertenece propiamente: yo no puedo producirla por mi propia iniciativa y si alguna vez me llega a ser accesible, la debería a una palabra proferida desde fuera. *Me* siento (más exactamente, el yo se siente) como un *mí/me*, es decir, experimenta su pura y simple identificación en la experiencia pasiva de un *mí* sufrido y recibido: en la experiencia que le impone la reclama-

---

el segundo por *mí*, dado que la argumentación del autor quiere justamente subrayar la primacía del *moi* (mí o me), resultado de una previa apelación, sobre el *je* (yo) sujeto.

ción, el yo no se dobla con un *mí*, que le reforzaría aún más: se transmuta en *él* y ahí se pierde. El *mí* —o más exactamente, el *me*— interpelado ratifica la desaparición de todo *Yo*, bajo el imperio irremediable de la reclamación. El desastre del *Yo* caracteriza el cumplimiento de la reclamación.

He aquí, pues, que surge, en el desastre del Yo, este *mí/me* que *me* asigna la reclamación. En lo sucesivo lo designaremos como el interpelado[16]. Determinaremos este interpelado mediante cuatro caracteres: la convocación, la sorpresa, la interlocución misma y, por último, la facticidad.

— Convocación: el interpelado siente, cuando la reclamación se cumple, una llamada lo suficientemente poderosa y constriñente para tener que rendirse a ella, en el doble sentido de desplazarse hacia ella y de someterse. De esta forma, debe renunciar a la autarquía de todo tipo de auto-afirmación y de auto-efectuación: es en tanto que alterado por una relación originaria como se reconoce eventualmente identificado. El puro y simple choque (*Anstoss*) no identifica el *yo* más que transmutándolo inmediatamente en un *me*. Esta mutación del nominativo en caso con régimen caracteriza la inversión de la jerarquía entre las categorías metafísicas: la esencia individualizada (la οὐσία πρώτη) (en tanto que τόδε τὶ), no precede ya la relación (πρός τι) y ya no la excluye de su perfección óntica; aquí, por el contrario, la relación precede y produce la individualidad. Más aún: la individualidad pierde su esencia autárquica a partir de una relación, no sólo más original que ella, sino semidesconocida; pues la relación no entrega a la evidencia más que uno de sus dos polos —*mí* o más bien *me*—, sin entregar necesariamente ni la mayor parte del tiempo el otro polo, el origen de la apelación. Pertenece, en efecto, a la apelación poder ejercerse perfectamente como tal sin ponerse en evidencia. La esencia individual sufre una doble relativización: es resultado de una relación y de una relación de origen desconocido. De ahí una paradoja fundamental: mediante la convocación, el interpelado ciertamente se identifica, pero esta identificación, al afectarle, le escapa y le extasía fuera de toda autarquía auto-productora del *yo*. La convocación anula la subjeti(vi)dad en provecho de una identidad originariamente alterada.

— Sorpresa: el interpelado, resultado de una convocación, se reconoce

[16] N. del T.: *Interloqué*. La traducción de *interloqué* por "interpelado" no vierte, ciertamente, todo lo que la palabra francesa indica: el que, sorprendido por algo, se queda atónito, estupefacto ante ello. En el texto, se trata de quien, cogido por sorpresa por una interpelación, se queda sin reacción, atónito. Atónito sería, pues, una traducción más exacta, pero su uso en español no aconseja su empleo como categoría filosófica.

prendido y dominado (sor-prendido) por un éxtasis; pero este éxtasis lo determina, porque éste mismo permanece indeterminado en su polo de origen. Un éxtasis semejante, impuesto al *mí/me* sin conocerlo, contradice todo éxtasis cognoscitivo, en el que el *yo* auto-constituido despliega ante él el objeto constituido en una evidencia transparente por principio. La sorpresa, éxtasis oscuro y soportado, contradice la intencionalidad, ese éxtasis conocido y cognoscente, desplegado por el *yo* a partir de sí mismo; lejos de dominar la objetividad cognoscible, el *yo* transmutado en un *mí/me* se reconoce dominado por la reclamación incognoscible. La inversión del desplome (*sor*-presa) forma una misma cosa con la descalificación de la toma en conocimiento (sor-*presa*). Una y otra se confunden en la misma pérdida de conocimiento, en el doble sentido de la pérdida de toda conciencia original de sí y de la impotencia para conocer como un objeto el polo originario de la reclamación. Descartes, en su definición de la admiración, puede aquí servir de guía: "Cuando el *primer* encuentro de un objeto nos *sorprende* y consideramos que es nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes o de lo que suponíamos que debía ser, esto hace que lo admiremos y que nos asombremos. Y como esto puede suceder *antes de que sepamos* si este objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de todas las pasiones"[17]. Semejante sorpresa de la admiración no es, sin embargo, según Descartes, nada menos que una primera pasión del *ego* y por tanto del sujeto. Por el contrario, nosotros describimos aquí una afección más original, que precede la subjeti(vi)dad metafísica; e incluso si, eventualmente, esta subjeti(vi)dad pudiera proceder de ella, la sorpresa, más que instituirla, la destituiría. La sorpresa surge antes que la admiración metafísica del sujeto, más originariamente, a la manera del θαυμάζειν del que nace la filosofía.

— Interlocución: no se trata desde luego de una situación ya dialógica, en la que dos interlocutores conversarían en una relación de igualdad, sino de lo que designa con este nombre el antiguo lenguaje jurídico: "[...] ordenar que una cosa sea probada o verificada, antes de pronunciarse sobre el fondo del asunto", "[...] interrumpir el procedimiento por una sentencia interlocutoria"[18]. Si jurídicamente lanzar una apelación interlocutoria equi-

---

[17] Descartes, *Passions de l'âme*, § 53. Cursiva nuestra.

[18] E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, París, 1875, t. 3, p. 133, *s.v* y O. Bloch-W von Warburg, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, París, 1932, 1989, p. 343.

vale a suspender toda acción mientras el hecho no haya sido establecido, a hacer depender, por tanto, la cuestión de derecho de la cuestión de hecho, en fenomenología se dirá que la interlocución opera una reducción: no a lo dado a la conciencia constituyente (Husserl) ni a lo dado al *Dasein* (Heidegger), sino a lo puramente dado, tomado como tal. Determinar lo dado en tanto que puramente dado exige suspender del *yo* todo lo que no resulte directamente de la reclamación misma y, por ello, reducir el *yo* a la pura donación de un *mí/me*. No se trata ya de comprenderlo según el nominativo (Husserl) o el genitivo (del ser: Heidegger), ni siquiera según el acusativo (Lévinas), sino según el dativo: yo *me* recibo de la apelación que me da a mí mismo. Habría casi que suponer que aquí este extraño dativo no se distingue del ablativo, puesto que el *mí/me* lleva a cabo, en tanto que primer don otorgado por la apelación, la apertura de todas las otras donaciones de datos particulares, eventualmente éticos. Dativo dado, ablativo donante, el *mí/me* se pone, por así decir, en oblación. Recibiéndose de la apelación que le convoca, sufre una interlocución —que despeja el hecho de su pura donación— y la desmultiplica reduciendo todo otro fenómeno posible a la donación pura, de acuerdo con la interlocución. La interlocución caracteriza así la última reducción fenomenológica.

— Facticidad: el interpelado soporta la apelación y la reclamación como un hecho, siempre ya dado, luego de hecho recibido; el hecho dado de la apelación induce la facticidad irremediable del interpelado. Nadie de entre los mortales ha vivido jamás, siquiera sea un solo instante, sin haber recibido una apelación y haberse descubierto interpelado por ella. O, lo que viene a ser equivalente, nunca un mortal ha vivido, siquiera sea un solo instante, sin descubrirse precedido por una apelación que ya está ahí. El paradigma de esta facticidad irremediable obedece al hecho, siempre ya sobrevenido, de la palabra misma: para todo mortal, la primera palabra ha sido siempre ya oída antes de haberla podido pronunciar. Hablar equivale, primero y siempre, a oír pasivamente una palabra que viene de otro, palabra primero y siempre incomprensible, que no anuncia ningún sentido ni significación, sino la alteridad misma de la iniciativa, cuyo hecho puro da (que pensar) por primera vez. No sólo la primera palabra no es dicha por el *yo*, que no puede más que, recibiéndola, sufrirla, no sólo no proporciona ningún saber de objeto o de razón, sino que sólo abre a este hecho originariamente un don que *me* adviene, porque *me* precede, de suerte que debo reconocer que procedo de él. El hombre merece el título de mortal (o, lo que es equivalente, de animal) dotado de palabra, a condición de entender "dotado de

palabra" en sentido estricto: "dotado de palabra", que ha recibido el don de la palabra; luego, en rigor fenomenológico, dotado por el don de la palabra oída, oída en tanto que dada. De ahí se sigue un rasgo decisivo: puesto que la apelación precede radicalmente al interpelado que procede de ella, nunca el apelante puede coincidir con el apelado, precisamente porque, cualquiera que sea su circunstancia y su eventual sentido, la apelación lleva a cabo la distancia entre apelante y apelado. La facticidad de la apelación excluye que el apelado pueda, de la forma que se quiera, oirla perfectamente. Además, suponiendo que logre totalmente un buen entendimiento del apelante, el apelado no podría hacerlo más que reconociendo justamente la exterioridad de la apelación, su precedencia y su donación, de tal manera que incluso la identidad (de hecho, imposible) en la apelación, reforzaría legítimamente la inmemorial originalidad del apelante sobre el apelado. Lejos de que la apelación asegure al apelado que toma posesión de su propiedad en la figura del apelante —por tanto, que él venga a ser matriz de la autenticidad— ella establece que el apelado no puede llegar a sí más que recibiéndo(se) (como) un *mí/me*, luego recibiendo también y por el mismo acto la distancia infranqueable con lo que le asegura el sí-mismo. La apelación *me* da a y como *mí* porque me separa, por su facticidad, de toda propiedad o posesión de lo propio. No hay solamente que decir que la apelación, por su facticidad, impone la inautenticidad como la postura original (o más bien originalmente no-original) del *mí/me*. Hay, sobre todo, que admitir que la facticidad de la apelación hace estrictamente equivalentes el acceso del apelado a sí mismo como un *mí/me* —por tanto, su ipseidad— y su diferencia originaria consigo mismo como un *yo* —por tanto, su inautenticidad. La postura originaria e irreductible del *mí/me* —su ipseidad— se cumple así en la inautenticidad. De donde se sigue una paradoja: la autenticidad, lejos de preceder de derecho, enmascara más bien el hecho de la apelación: el hecho de que sólo la apelación siempre ya (me) da (como) a mí. La apelación y no el *yo* decide de *mí/me* antes de mí, como aquello por lo que, precisamente, soy yo, o mejor: el *yo* no es más que en cuanto la apelación le ha siempre ya reclamado y por tanto dado a él mismo como un *mí/me*. La autenticidad, lejos de abrir un origen intacto o de reconducir a él, disimula después la inautenticidad, única originariamente donadora: pues el hecho de la apelación —apelándo*me* antes incluso de que *yo* oiga algo- *me* hace desde el origen diferir de este origen y de cualquier *yo* que sea.

Convocado, fuera de toda autarquía, según una relación original, sorprendido en ella antes de todo conocimiento del apelante, pero reducido al

puro dato, el interpelado, que un hecho anterior reclama, difiere esencialmente de sí mismo porque difiere primero de esta apelación misma.

VI

Sin embargo esta tesis —al sujeto no le sucede más que el interpelado— se expone a una objeción mayor, aunque masiva: la reclamación no puede instituir al interpelado como tal más que si alguna instancia la efectúa; hay, pues, que admitir un polo último reclamante, cuya iniciativa desgarre, mediante el silencio o mediante el sonido, la subjeti(vi)dad. Hay, pues, que preguntar inevitablemente: ¿quién o qué reclama al interpelado? No faltan denominaciones rivales de eso que podría ejercer la reclamación: Dios (mediante revelación), el otro (mediante obligación), el ser (mediante el acontecimiento), la vida (mediante auto-afección), etc.[19]. Estas denominaciones, sin embargo, no permiten otra cosa que designar la dificultad, en modo alguno afrontarla. Pues la dificultad obedece, más que a la identidad del apelante, al estatuto que devalúa como consecuencia al interpelado: colocado, en todos estos casos, ante una instancia derivada, regional, luego contingente, ¿el interpelado no retrocede forzosamente al rango sin gloria de un dato antropológico (incluso psicológico y chatamente subjetivo), sin necesidad de derecho, puramente fáctico, empíricamente descriptible, pero conceptualmente indeterminado? La dificultad de designar exactamente qué o quién apela lleva, pues, antes de recibir la menor solución, a la dificultad subsiguiente de una degradación fenomenológica del interpelado. El anonimato indeterminado del apelante subrayaría la trivialidad inconceptualizable del hecho empírico del apelado. Esta objeción, por fuerte que parezca, no se sostiene. No sólo el anonimato del apelante y la facticidad del apelado no oponen nada al interpelado, sino que confirman positivamente su disposición a ello.

---

[19] Por ello es por lo que podemos, mejor, debemos sustraernos a la dicotomía que nos propone F. Laruelle, en una discusión, por otra parte tan generosa como lúcida: fundar la apelación mediante un nuevo recurso a la trascendencia, o fundarla sobre ella misma, en la immanencia radical. Pues nada es menos obvio que pretender, a propósito de la "identidad de la reducción con la donación, que [...] esta identidad va a ser necesario fundarla, darle una realidad absoluta". En efecto, la apelación no necesita, en general, ni fundación ni realidad absolutas, puesto que se cumple ya absolutamente desde que resuena, desde que desaparece, en una palabra, por el simple hecho de darse y de perderse. Mejor aún, no interpelaría si no resonara sin razón ni fundamento y no desapareciera enseguida sin dejar huella ni nombre.

El anonimato del apelante (¿qué o quién?) no debilita el concepto de reclamación, sino que lo confirma: puesto que *yo me* reconozco interpelado antes de toda conciencia de mi subjeti(vi)dad, que precisamente resulta de esta convocación, todo conocimiento del eventual apelante vendría a añadirse después a la reclamación, lejos de tener que precederla como un presupuesto. En el origen se produce la reclamación, no la conciencia por el interpelado de esta reclamación, y menos aún el conocimiento que permitiera identificar en esta apelación algún apelante. Además, el carácter de sorpresa prohibe al interpelado comprender y conocer su convocación como un objeto determinado y denominado. Descubrir*me* convocado no tendría ninguna dureza, si la sorpresa no *me* privara, durante un tiempo al menos y sin duda, en cierto sentido, definitivamente, de saber, en el instante de la convocación, por qué y por quién se ejerce la reclamación. Sin el anonimato del qué y del quién, la convocación no sorprendería. A la recíproca, si yo supiera por adelantado que es el ser, o el otro, o Dios, o la vida, quien me convoca, escaparía de golpe al estatuto pleno de un interpelado, pues estaría libre de toda sorpresa; y, por tanto, sabiendo de antemano (o, al menos, inmediatamente) con qué y con quién tengo que ver en la palabra oída, conocería (qué) o respondería (quién), según el dominio de una constitución o la igualdad de un diálogo, sin la pasividad atónita de una sorpresa; en una palabra, volvería a ser un *yo* que se libera del rango de un *me*. El anonimato pertenece, pues, estrictamente a las condiciones de posibilidad de la reivindicación, porque define su incondicional pobreza: conforme al principio de razón insuficiente, la reclamación no tiene que hacerse conocer para hacerse reconocer, ni identificarse para ejercerse. Sólo esta pobreza llega a herir a la subjeti(vi)dad y a exilarla fuera de toda autenticidad.

Pero hay más: el anonimato del apelante se deduce absolutamente de los caracteres de la reclamación. La apelación, en efecto, resuena la primera, antes de toda comprensión y de toda escucha, puesto que sorprende —toma por sorpresa una conciencia no previamente despierta. La apelación produce así la diferencia original: en el origen, en el hecho de origen, no se encuentra coincidencia alguna, ni identidad, ni autenticidad, sino la distancia entre la apelación y el *mí/me* que ella sorprende: el retraso del *me* sorprendido respecto de la apelación siempre ya lanzada señala el único origen de la diferencia, o más bien el origen como diferencia. Lo que difiere se sustenta en la reclamación: antes que el pliegue entre el ser y el ente, más antigua también que el retraso de la intuición respecto de la intención (o del signo respecto de la presencia), la reclamación difiere. Esta diferencia cuida de la

distancia entre la apelación convocante y su comprensión. El interpelado no puede, en efecto, legitimar, por poco que sea, la convocación más que en el seno de la sorpresa y siguiendo su esencial retraso: la sorpresa dice que la apelación ha comenzado ya a convocar, más aún, que ha dejado ya de resonar, cuando el interpelado no ha terminado, más aún no ha empezado, a oírla. La facticidad de la apelación, que implica justamente su anonimato, porta las huellas de esta diferencia: efecto sin causa, hecho sin razón, la apelación llega a la comprensión, que ha despertado tarde, después de haber empezado a acabar, en el crepúsculo ya de su alba. La apelación no sorprende, de acuerdo con la facticidad, más que en tanto sigue siendo, para el interpelado, de origen desconocido. El anonimato de la apelación, implicado por su facticidad, sorprende esencialmente al interpelado en la diferencia arquetípica. Diferido por la apelación diferenciadora, el interpelado, llegado con retraso, despertado tarde, huérfano del origen por el movimiento que se lo abre, se define, pues, por este mismo retraso.

El interpelado se retrasa. Se retrasa desde su nacimiento, precisamente porque nace. Es retrasado de nacimiento, precisamente porque tiene primero que nacer. No hay ningún ser vivo que no haya tenido primero que nacer, es decir, surgir con retraso respecto de sus padres, en el círculo atento de una espera de palabras que le convocaban antes de que él mismo pueda oírlas o adivinarlas, en una palabra, sorprendido por la convocación: esta comprobación no tiene nada de trivial, puesto que inscribe al interpelado, antes y más esencialmente que la mortalidad, en la diferencia con la apelación. De ello se sigue que el interpelado lleva los estigmas de la apelación diferenciadora en lo más íntimo de su inautenticidad originaria, a saber, hasta en su nombre propio. Todo el mundo lleva uno o dos nombres, a veces tres, cuya combinación basta, en principio, para designarlo sin confusión en su individualidad última (*haecceitas*). Ahora bien, este o estos nombres, que cada uno lleva en tanto que interpelado, suponiendo que le identifiquen plenamente, nunca podrían sin embargo equivaler a un nombre propio. O más bien, ningún nombre "propio" merece, de derecho y de hecho, este título. El nombre "propio" es el resultado por excelencia de una apelación: *me* ha sido dado antes de que yo lo elija, lo conozca y aun lo oiga: *me* ha sido dado, porque de hecho yo he sido dado (interpelado) como y a *mí* (literalmente: *yo* ha sido dado como y a *mí/me*) por el hecho de este nombre; mi derecho a ser mí resulta del hecho de que otros, sin mí y antes de mí, *me* lo han dado, y dándomelo, han dado lugar a *mí*. Nunca puedo decir que "me llamo por este nombre (propio)"; debería decir siempre que yo ha

por un *mí*, aquél por el que otros *me* han desde siempre ya llamado. Dicho de otra manera, *yo* no se llama más que por el nombre que le (o *me*) reconocen los otros, lanzándome las sílabas como una apelación (a mi felicidad, pero también a mi desgracia). Son ellos quienes me reconocen primero (me sorprenden) en y por este nombre. Y no lo pueden ni lo deben más que porque son ellos y no yo (de antemano retrasado) quienes *me* lo han dado. Por tanto yo no me llamo a mí mismo más que en cuanto otros me han ya siempre atribuido un nombre que, sin su convocación, jamás habría podido nombrarme propiamente. Mi nombre propio *me* ha sido dado por los que *me* lo han atribuido: mi propiedad resulta de una apropiación impropia, luego no me identifica más que por una originaria inautenticidad: la diferencia de la reclamación. Antes que el nombre supuestamente propio, de hecho y de derecho impropio, me sea acomodado por otros (convocación), ha sido preciso que le preceda esta apelación misma.- De donde una primera consecuencia: la apelación anterior y por ello diferenciadora constituye el pre-nombre del nombre; pre-nombre, anterior al nombre; propio, mientras que el nombre "propio" caracteriza de hecho una inapropiación; prenombre, que no constituye él mismo ningún nombre, puesto que lo da, lo anuncia y lo instaura. El pre-nombre satisface silenciosamente —y sólo él— las condiciones de la posibilidad de la apropiación del nombre llamado "propio" por la convocación. El pre-nombre precede al nombre como la llamada por mi nombre me precede. El nombre, sólo por el cual accedo a mí, más exactamente por el que el *yo* accede a sí mismo como un *mí*, no me precede (sorpresa) más que a partir de la apelación (pre-nombre) que me lo da (interlocución), que me da así, pura y simplemente, a mí mismo como diferido de mí.- De donde una segunda consecuencia: de origen esencialmente desconocido, el *mí/me* nace de la apelación; su propiedad no reside en su nombre, sino en el pre-nombre mudo que le llama apropiándole inauténticamente a sí mismo. *Yo* se llama mí: el *yo* no aparece más que como una neutralización diferida de la diferencia originaria (la de la convocación), como una abstracción superficial, como un rechazo táctico de la reclamación diferenciadora. Como consecuencia, lo verdaderamente propio del nombre —el pre-nombre sin nombre— reside en el movimiento mismo de reconocerse llamado, de admitir la inautenticidad de la convocación que sorprende: en una palabra, en la vocación. El único nombre propio del interpelado no se encuentra en tales o cuales nombres (por definición impropios), sino en el reconocimiento de la llamada: en la vocación. *Vocatus*, invocado y provocado a sí mismo como a un *mí/me*, el interpelado se admite precedido por la apelación, de la

que procede. La convocación libera la vocación como prenombre que hace propios a todos los nombres atribuidos (llamados "propios").- De donde una tercera conclusión: lo único propio que puede aún respetar la distancia diferenciadora del pre-nombre consiste en el responsorio. Por responsorio entendemos[20] el retomar por el interpelado mismo la apelación (convocación), de tal forma que lo que le adviene en el modo de la diferencia (sorpresa) se encuentra de nuevo reconocido, admitido y repetido por él como algo tanto más auténtico cuanto que adviene según una esencial inautenticidad. El responsorio no dice, en efecto, nada más ni otra cosa que lo que literalmente la apelación ha dicho primero; repite, pues, la inautenticidad originaria; pero de esta manera, la consagra como suya, la reconoce, por tanto, como paradójicamente auténtica. La autenticidad no consiste, en un segundo grado, en pretender producir la apropiación igual de *yo* a *yo*, en reconducir por sí solo su *mí* al *yo*; consiste en tomar por sí mismo, por mí mismo, la inautenticidad original y diferenciadora de la reclamación; tomarla por sí mismo como una carga, un peso, tal vez un peligro, en el sentido en que, en una batalla, puedo confesarme y gritarme que "¡la próxima es para mí!". No hay ninguna inautenticidad en esta apropiación, sino el reconocimiento, a menudo forzado, pero al menos admitido, luego todavía libre, de que la inautenticidad, la alienación, la alteración, me conciernen a pesar mío, hasta el punto de que son más *mí* de lo que *yo* no soy jamás. Así, el responsorio, tomándola para sí, trasmuta la reclamación en su *"interior intimo meo"*[21].

Al sujeto le sucede el movimiento mismo que le precede con una diferencia irremediable, al darle a sí mismo como un *mí*, del que todo *yo* que pretenda la autenticidad no ofrece más que una máscara, doblemente tardía y radicalmente segunda, más aún, originariamente mentirosa. Más esencial al *yo* que él mismo aparece, en la figura de la reclamación, la apelación que, gratuitamente, pero no sin precio, le interpela, a saber, como un *mí* devuelto a *sí mismo*. La gracia da el *mí* a *sí mismo* antes de que el *yo* se aperciba. Mi gracia me precede.

(Traducción de Ramón Rodríguez)

---

[20] Ver los trabajos determinantes de J.-L. Chrétien, particularmente *L'effroi du beau*, París, 1987, c. III y *L'antiphonaire de la nuit*, París, 1989.

[21] S. Agustín, *Confesiones*, III, 6, 11.